

RAGIONE PUBBLICA E GIUSTIZIA INTERSPECIFICA: APPUNTI PER UNA TEORIA MINIMALE DEI DIRITTI ANIMALI

Andrea Passoni

La teoria politica formulata da John Rawls, con le sue idee chiave di ragione pubblica, liberalismo politico e giustizia come equità, rappresenta senza dubbio una delle proposte più interessanti offerte dalla filosofia politica contemporanea. Com'è noto, tale concezione presenta però anche un notevole limite: quello di rimanere all'interno di un paradigma antropocentrico della giustizia. Il filosofo americano, infatti, non si è mai occupato approfonditamente della "questione animale", e per quel poco che ne ha discusso lo ha fatto attraverso degli argomenti che hanno sollevato più di una perplessità. Partendo da queste difficoltà, ma cercando di rimanere comunque all'interno dell'idea di liberalismo politico, nelle prossime pagine proverò a suggerire degli argomenti in favore dell'estensione della teoria rawlsiana oltre la specie umana. La strategia argomentativa che adotterò, tuttavia, non si baserà né sul cosiddetto "argomento della contingenza" né sul contrattualismo della posizione originaria, percorsi standard attraverso i quali generalmente si discute di giustizia interspecifica in termini rawlsiani, bensì si svilupperà attraverso la formulazione di un *discorso politico pubblico* costruito a partire da una rielaborazione del noto "principio del danno" suggerito oltre un secolo fa da John Stuart Mill. Nello specifico, il testo è diviso in tre parti. La prima è dedicata a una breve ricostruzione dei tratti principali del pensiero rawlsiano, e in particolare dell'idea di ragione pubblica. Nella seconda, cercando di argomentare nei termini prescritti da tale idea, sosterrò la tesi secondo cui tutti gli esseri capaci di un punto di vista interno dovrebbero essere considerati persone politiche, ovvero soggetti che "in qualche modo" rientrano nella sfera di giustizia. Su questa base, nella terza parte cercherò di individuare alcuni diritti fondamentali che una teoria ragionevole della giustizia dovrebbe assegnare a tutte le persone politiche: come tenterò di suggerire, anche se minimi tali diritti potrebbero comunque aiutarci a orientare il nostro giudizio in molti importanti casi in cui a essere in questione sono i rapporti tra umani e non.

1.1 L'idea di ragione pubblica e il principio liberale di legittimità

L'idea di ragione pubblica affonda le sue radici nelle origini del pensiero moderno. Così come formulata da Rawls, essa rappresenta quella disposizione argomentativa che i cittadini dovrebbero adottare nel momento in cui si trovano a dover decidere come organizzare la struttura di base della società, e quindi a dover stabilire secondo quali criteri le sue principali istituzioni (la sua Costituzione innanzitutto) dovrebbero distribuire diritti e doveri.¹ Si tratta dunque di un'idea che non dovrebbe applicarsi a tutti i discorsi che riguardano la sfera politica, ma solo a quelle argomentazioni condotte all'interno di quello che il filosofo americano chiama «foro politico pubblico», vale a dire in quell'insieme di contesti nei quali si deve in ultima istanza pervenire ad una decisione che comporta l'utilizzo del potere politico, un provvedimento quindi vincolante per chiunque viva nel territorio sul quale tale potere governa.² Da questo punto di vista, la domanda fondamentale è: «in base a quali ideali e principi [...] i cittadini devono esercitare il potere politico ultimo [...] in modo che ciascuno possa ragionevolmente giustificare le proprie decisioni politiche a

ogni altro»?³ La risposta, per Rawls, sta nel principio liberale di legittimità. Tale principio stabilisce che:

l'esercizio del potere politico è corretto, e quindi giustificabile, solo quando si accorda con una costituzione tale che ci si possa ragionevolmente attendere che tutti i cittadini accolgano i suoi elementi essenziali alla luce di principi e ideali accettabili per loro in quanto persone ragionevoli e razionali.⁴

Una concezione che osserva il principio liberale di legittimità viene detta da Rawls ragionevole, così come ragionevoli vengono da lui chiamati i valori politici che in essa trovano realizzazione.⁵ Ma cosa dobbiamo intendere per «persone ragionevoli e razionali»?

Se per quanto riguarda la *razionalità*, definita dal filosofo statunitense come l'abilità di saper organizzare secondo un ordine di preferenza i propri fini e di saper scegliere i mezzi più opportuni per soddisfarli, non sembrano esserci particolari difficoltà, il discorso è invece più complesso nel caso della *ragionevolezza*, caratteristica che per Rawls comprende due disposizioni.⁶ La prima ha a che fare con lo status normativo di una proposta politica. Riguardo a ciò, possiamo affermare che il modo più sicuro per formulare degli argomenti politici sarebbe quello di riuscire a scoprire delle norme oggettive e indiscutibilmente vere, vale a dire delle norme la cui validità sia indipendente dal fatto di ritenerle tali, o da quello di avere delle ragioni per poterle considerare tali. Se riuscissimo a guardare all'etica da un punto di vista oggettivo ed esterno a ogni singolo individuo, infatti, avremmo una guida sicura per la nostra riflessione, e potremmo scartare tutte le norme politiche divergenti da quelle così individuate in quanto, semplicemente, false e sbagliate. Una delle tesi centrali di Rawls è che giungere a individuare una siffatta e irrefutabile fonte normativa sia un'impresa tutt'altro che facile. Il punto è che nella società sono presenti opinioni diverse in merito al significato da attribuire all'espressione «verità morale», e questo disaccordo non sempre è dovuto a scarsa intelligenza o a mala fede. Per Rawls, piuttosto, è possibile considerare tale molteplicità di punti di vista come la conseguenza del libero esercizio della ragione umana: individui messi nelle condizioni di esercitare senza costrizione alcuna le loro facoltà di ragionamento possono onestamente arrivare ad essere in disaccordo, e non è possibile aspettarsi che essi giungano sempre e comunque alla stessa conclusione. Questo non significa sostenere che valori morali oggettivamente veri non esitano, né escludere la possibilità che qualcuno possa riuscire un giorno a dimostrare di averli afferrati: più semplicemente, il filosofo americano pensa che la filosofia morale non sia attualmente in grado di fornirci un criterio indiscutibile «per individuare, in modi accettabili per un pubblico ragionevole, la differenza fra pura e semplice credenza comprensiva e credenza comprensiva vera».⁷ Una persona ragionevole, secondo il lessico rawlsiano, è dunque un individuo che innanzitutto riconosce questa circostanza.

Il secondo aspetto caratterizzante la ragionevolezza prende le mosse dal grave problema di fronte a cui ci troviamo nel momento in cui accettiamo quanto appena detto: come infatti possiamo, senza avere a disposizione una fondazione per le nostre credenze morali e politiche, trovare una solida base su cui costruire una concezione politica? Dobbiamo riconoscere che, nel momento in cui a sostegno delle nostre proposte politiche poniamo dei principi, delle norme o dei valori che altri individui non condividono, non stiamo offrendo loro alcuna ragione per accettare le nostre tesi. I nostri argomenti politici, per chi non condivide le premesse da cui sono inferiti, non hanno alcun titolo di validità speciale. Per cercare di superare questa *impasse* possiamo provare a pensare alle alternative a disposizione come riassunte da due opzioni: o accettiamo di individuare i principi di giustizia della nostra teoria attraverso la “forza brutta” (o potere di fatto) di cui disponiamo, oppure possiamo cercare di individuarli prescindendone⁸. Con l'espressione “forza brutta” possiamo intendere null'altro che un potere per il quale non esiste ancora né giustificazione né fondazione ultima dell'argomentazione che dovrebbe renderlo legittimo, dimostrazioni che, com'è chiaro, a questo stadio della nostra riflessione ancora non possediamo. Detto in altro modo, il potere di fatto rappresenta il metro della capacità di un individuo (o di un gruppo di individui) di perseguire, anche di fronte ad un'opposizione, qualunque proprio interesse. Legittimare tale forma di potere

all'interno di una società significherebbe dunque accogliere ogni istituzione che, di fatto, sia stata capace di realizzarsi, con quale mezzo non importa: la giustizia si configurerebbe così come “l'utile del più forte”, con la conseguenza che a ottenere i maggiori vantaggi dalla struttura di base sarebbero coloro i quali possiedono la forza sufficiente per rivendicare con successo i propri interessi, oppure chi avesse la fortuna di avere qualcuno interessato alla difesa dei propri e dotato della forza sufficiente per garantirli. Se però non siamo disposti ad accettare tutto ciò, e questo è il secondo senso in cui per Rawls una persona può essere chiamata ragionevole, possiamo allora impegnarci nel cercare di costruire degli argomenti politici (e, più in generale, una concezione politica) a prescindere dalla forza bruta che noi e gli altri individui abbiamo a disposizione.⁹

1.2 Ragioni pubbliche e ragioni non pubbliche

Come abbiamo appena visto, appartengono all'idea di ragione pubblica rawlsiana tutte quelle argomentazioni che potrebbero essere accolte da persone ragionevoli e razionali. Ma su quali principi potrebbero inizialmente concordare persone così concepite? Secondo Rawls, su tre idee chiave: quella di società come equo sistema di cooperazione che si riproduce nel tempo, quella di cittadini come persone libere e uguali e quella di società bene ordinata. La tesi del filosofo americano è che tali idee, elementi impliciti nella cultura politica pubblica di una società democratica, costituiscano la materia prima attraverso cui arrivare a formulare una concezione politica ragionevole della giustizia.¹⁰ Dal momento però che queste stesse idee possono essere specificate in modo diverso, precisa Rawls, «il contenuto della ragione pubblica è dato non da un'unica e sola concezione politica della giustizia», ma da una famiglia di concezioni politiche ragionevoli e di liberalismi politici.¹¹ L'aggettivo “politico” è decisivo, poiché sottolinea un peculiare aspetto della concezione rawlsiana, e nello specifico la sua autonomia rispetto al problema della fondazione di una visione morale. La tesi del filosofo statunitense è infatti che «nella ragione pubblica le dottrine comprensive della verità e del giusto siano sostituite da un'idea del politicamente ragionevole che possa essere rivolta ai cittadini in quanto cittadini»: ¹² per Rawls il ragionamento pubblico deve cioè sforzarsi di «procedere interamente all'interno di una concezione politica della giustizia»,¹³ e quindi esclusivamente attraverso le tre idee chiave che abbiamo richiamato e, più in generale, attraverso tutti quei valori politici su cui persone ragionevoli e razionali potrebbero concordare. Procedere in modo diverso significherebbe accogliere anche ragioni non pubbliche (siano esse a sfondo religioso o secolare, come secondo Rawls sono almeno in parte quelle su cui si fondano i liberalismi di Kant e Mill), e quindi comportarsi in modo irragionevole.

1.3 Il problema della personalità politica e le difficoltà della concezione rawlsiana

Attraverso un'argomentazione condotta secondo l'idea di ragione pubblica, e quindi sviluppata attraverso le tre idee chiave, Rawls giunge alla formulazione del suo celebre esperimento mentale della posizione originaria e, per questa via, a stabilire i due altrettanto celebri principi della giustizia come equità. Dal punto di vista della “questione animale”, però, l'argomentazione rawlsiana incorre in evidenti difficoltà.¹⁴ L'aspetto fondamentale da osservare è che egli ricorre all'idea di ragione pubblica solo per stabilire quali sono i diritti e i doveri fondamentali che una concezione politica ragionevole dovrebbe attribuire alle persone presenti nella società: il problema della *personalità politica*, vale a dire la questione riguardante l'identità di tali persone – problema prioritario considerato che non avrebbe senso chiedersi quali diritti attribuire a chi non può avere diritti – viene invece discusso solo in modo sbrigativo, e attraverso degli argomenti poco convincenti. Rawls sostiene infatti che sono *persone morali* - e si noti l'aggettivo - tutti quegli individui che hanno la capacità di sviluppare una visione del proprio bene e la capacità di agire secondo giustizia, senza però mai chiarire quale status dovremmo attribuire a coloro i quali non possiedono tali capacità, siano essi umani affetti da gravi patologie o animali non umani. Sebbene in alcuni passi delle sue opere egli affermi che il possesso di questi due poteri morali sia solo condizione sufficiente per essere considerati *persone morali*, e quindi lasci aperta la possibilità che un insieme di

caratteristiche meno impegnativo sia quello necessario, queste considerazioni non sono mai adeguatamente sviluppate: il caso di umani con gravi menomazioni viene sempre lasciato in sospeso, mentre quello degli embrioni e dei feti umani viene discusso, per sua stessa ammissione, in modo frammentario e incompleto.¹⁵ Per quanto riguarda poi il problema dello statuto del mondo naturale e del nostro corretto rapporto con esso, il filosofo americano si limita semplicemente a negare che si tratti di «un elemento costituzionale essenziale» o di «una questione di giustizia fondamentale» di cui la ragione pubblica dovrebbe occuparsi: in questo caso, infatti, «i cittadini possono votare secondo i loro valori non politici e cercare di convincere gli altri a fare lo stesso».¹⁶ In un altro passo di *Liberalismo Politico*, a proposito dei problemi di ampliamento della giustizia come equità (oltre al tema della giustizia interspecifica il riferimento è alla giustizia tra generazioni, alla giustizia internazionale e alla giustizia verso quegli umani che non sono in grado di essere membri pienamente cooperativi della società), Rawls infine scrive:

Anche se ci piacerebbe poter arrivare a rispondere a tutte queste domande, dubito molto che la cosa sia fattibile all'interno della giustizia come equità, in quanto concezione politica. La giustizia come equità fornisce, a mio parere, risposte ragionevoli ai primi due problemi di estensione, quelli relativi alle generazioni future e al diritto delle genti, e in parte anche al terzo, quello relativo a ciò che potremmo chiamare assistenza sanitaria normale. Per quanto riguarda, invece, i problemi per i quali la giustizia come equità potrebbe non funzionare, esistono diverse possibilità. Una è che l'idea di giustizia politica non copra – né ci si deve aspettare che lo faccia – tutte le questioni; oppure possiamo avere, effettivamente, un problema di giustizia politica del quale però la giustizia come equità, per bene che funzioni in altri casi, non dà una soluzione corretta. Quanto è grave questa carenza? Potremo rispondere solo dopo aver esaminato il caso specifico; forse ci manca soltanto l'ingegnosità necessaria per vedere come realizzare l'ampliamento richiesto. [...] In queste lezioni io metto da parte i problemi di ampliamento [...].¹⁷

Dopo esserci soffermati sulla posizione rawlsiana in tema di giustizia interspecifica, e dopo aver letto questo passo, dovremmo però chiederci: in che senso possiamo affermare che il problema della personalità politica non rappresenta un «elemento costituzionale essenziale» o una «questione di giustizia fondamentale»? Quale altra questione possiamo pensare come più fondamentale? Perché i vincoli all'argomentazione posti dall'idea di ragione pubblica dovrebbero valere solo nella ricerca di quei principi che stabiliscono il modo migliore per distribuire i diritti e i doveri fondamentali, e non anche per quei principi che invece stabiliscono chi può essere considerato un soggetto titolare di questi stessi diritti e doveri? Disponiamo forse di un principio di personalità oggettivo e indiscutibilmente vero? Perché la discriminante dovrebbe essere rappresentata dal possesso dei due poteri morali? Per quale ragione l'agnosticismo etico di persone ragionevoli dovrebbe riflettersi solo nel problema della distribuzione dei beni primari, e non anche in quello della personalità politica? Dovremmo forse accettare che a decidere della questione sia, in quest'ultimo caso, il consenso o la popolarità di cui gode una particolare visione del bene? Ma cos'altro potrebbe rappresentare tale consenso o tale popolarità per i soggetti esclusi dalla cerchia delle persone politiche, se non mera forza bruta? Ritengo che queste domande facciano emergere delle buone ragioni per tentare di applicare l'idea di ragione pubblica anche al problema della personalità politica: e nel caso in cui tale modello argomentativo si rivelasse inadeguato a trattare una simile questione, allora dovremmo seriamente chiederci quale validità possa esso mai conservare.

1.4 L'argomento della contingenza e la posizione originaria

Prima di entrare nel vivo della questione vorrei però aprire una piccola parentesi, soffermandomi brevemente sia sul quadro concettuale entro cui intendo pormi, sia sulla strategia argomentativa che intendo adottare. A parte rare eccezioni, infatti, il modo in cui abitualmente si discute di giustizia interspecifica in termini rawlsiani sembra posizionarsi al di fuori dell'idea di liberalismo politico, basandosi nello specifico su un'estensione del cosiddetto “argomento della contingenza” e sull'idea di una posizione originaria interspecifica.¹⁸ Rawls discute di tale argomento in particolar modo nel

§17 della *Teoria*: qui sostiene che, dopo un'attenta riflessione, ciascuno può convergere nel ritenere che fattori casuali oltre il controllo e la responsabilità individuale (nascere uomo o donna, crescere in una famiglia ricca o povera, etc.) siano, da un punto di vista *morale*, arbitrari, e che pertanto non debbano condizionare l'accesso ai beni primari.¹⁹ Proseguendo in questa direzione, autori quali Donald Van De Veer e Mark Rowlands hanno obiettato come anche l'appartenenza a una specie sia un evento casuale e oltre il controllo di un individuo: un evento, quindi, che per coerenza dovrebbe essere giudicato anch'esso come *moralmente* arbitrario.²⁰ Da qui la giustificazione di un'importante modifica all'esperimento mentale proposto da Rawls, ovvero l'introduzione di tutti gli esseri senzienti (o almeno di una loro parte) nella posizione originaria, privando così le parti dietro il velo di ignoranza della conoscenza non solo delle loro possibili caratteristiche umane ma, più in generale, delle loro possibili caratteristiche animali (innanzitutto, della loro specie di appartenenza). Lasciando da parte la questione di quale sia la rilevanza assegnata da Rawls all'argomento della contingenza, ritengo che, nel momento in cui ci poniamo all'interno dell'idea di liberalismo politico, abbiamo delle buone ragioni per limitare il suo eventuale ruolo all'interno delle discussioni politiche pubbliche. I vincoli posti dall'idea di ragione pubblica, come ho cercato di sottolineare nei primi paragrafi, prescrivono infatti di argomentare le nostre proposte politiche solo attraverso valori politici ragionevoli, ovvero attraverso argomenti su cui ogni persona ragionevole e razionale potrebbe concordare: il punto è che l'attribuire o meno qualche rilevanza *morale* alle contingenze sociali e naturali sembra dipendere da una dottrina comprensiva (si tratti, per esempio, di una visione kantiana dell'etica oppure di una visione religiosa e provvidenzialistica della storia e dell'uomo) piuttosto che da una concezione politica riconducibile all'idea di liberalismo politico. Ma se interpretato e formulato senza essere inserito in un'argomentazione pubblica, e questo sembra essere il caso tanto di Rawls quanto di Van De Veer e Rowlands, l'argomento della contingenza appare difficilmente compatibile con l'idea di liberalismo politico.²¹ Passando, invece, all'esperimento mentale della posizione originaria, le perplessità più ragionevoli mi sembrano quelle "funzionali": almeno per certi aspetti, infatti, tale esperimento rappresenta un "modello euristico" che complica piuttosto che semplificare la nostra riflessione come persone ragionevoli e razionali, a maggior ragione nel momento in cui gli individui di cui bisogna tenere conto si identificano in una grandissima varietà di esseri profondamente differenti tra loro. Come è noto, è lo stesso Rawls a lasciare da parte "gli umani marginali" e gli animali non umani nella sua riflessione, assumendo che le persone morali e quindi anche le parti nella posizione originaria siano tutte in possesso, e mantengano costantemente, capacità minime essenziali. Un'ipotetica posizione originaria interspecifica non farebbe altro che complicare ulteriormente la situazione. Al fine di costruire una concezione ragionevole della giustizia, e quindi di occuparsi in modo adeguato anche della "questione animale", potrebbe allora rivelarsi utile cercare strade alternative al contrattualismo della posizione originaria, un percorso che, tra le altre cose, potrebbe anche aiutarci a saggiare le conclusioni raggiunte passando attraverso la posizione originaria sia intra che inter-specifica. Un'ipotesi di questo tipo è avanzata anche dallo stesso Rawls:

Un cittadino partecipa alla ragione pubblica se conduce le proprie deliberazioni sulla base di quella che egli considera sinceramente come la concezione politica più ragionevole, una concezione capace di esprimere valori politici che egli ritiene, per buone ragioni, come ragionevolmente accettabili anche dagli altri cittadini in quanto liberi ed eguali. Ognuno di noi deve avere principi e linee guida ai quali potersi appellare in un modo che soddisfi questo criterio. Ho proposto che una strada per identificare questi principi e linee guida sia quella che consiste nel dimostrare che sono i principi e le linee guida su cui si accorderebbero tutti in quella che, in *Political Liberalism*, ho chiamato posizione originaria. Ma è possibile che altri considerino più ragionevoli strade diverse.²²

Prescindendo dunque sia dall'argomento della contingenza e sia dal contrattualismo della posizione originaria, nelle prossime pagine proverò a suggerire un'argomentazione, espressa in termini di

ragione pubblica e costruita anche grazie a una riformulazione in tal senso di alcuni noti argomenti presenti in letteratura, volta alla ricerca di un ragionevole principio di personalità politica.

2.1 Il principio del danno e la prospettiva interna

Riprendiamo il filo dall'inizio. Una teoria della giustizia deve occuparsi, innanzitutto, di stabilire chi sono le persone politiche e di indicare quali sono i loro diritti e i loro doveri fondamentali. In questo modo, possiamo ora aggiungere, essa fissa limiti e riconosce possibilità al potere di fatto degli individui, potere che una volta disciplinato è possibile chiamare libertà. Il punto, ovviamente, è: quali sono i diritti e i doveri che una concezione ragionevole della giustizia dovrebbe stabilire per regolare in modo legittimo tale potere?²³ Allo scopo di rispondere alla domanda possiamo provare a impostare la questione attraverso una riformulazione del noto *principio del danno* elaborato da John Stuart Mill: “*per essere giustificabile, una costituzione deve regolare la libertà d'azione in possesso degli individui al fine di proteggere ogni individuo, ciascuno nel modo più adeguato possibile, dal rischio di subire determinati tipi di danno*”. La rilevanza di questo principio è molto forte: in assenza di un qualche tipo di danno verso qualcuno o qualcosa (un essere in carne e ossa, una divinità, un ordine naturale, etc.), risulta infatti piuttosto complicato riuscire a individuare altre valide ragioni in base alle quali legittimare un intervento del potere politico sulla libertà d'azione appartenente a un individuo. In questo senso, come persone ragionevoli e razionali tutti potremmo concordare sull'impostazione del problema così come posta dal principio del danno, e quindi decidere di inserire quest'ultimo all'interno degli strumenti concettuali e argomentativi dell'idea di ragione pubblica. Resta naturalmente il problema di riuscire a stabilire quando un particolare danno dovrebbe qualificarsi come tale da giustificare l'intervento del potere politico. Se per Mill a guidarci deve essere il principio di utilità per alcuni deve invece essere una religione, per altri la natura e per altri ancora la ragione. A quale criterio dovremmo affidarci? Possiamo trovare una risposta a questa domanda riprendendo il quadro concettuale rawlsiano tracciato nelle pagine precedenti. Se riprendiamo la caratterizzazione della ragionevolezza, infatti, possiamo innanzitutto scartare la possibilità di lasciare che a decidere della questione sia “il più forte”. Dovremmo inoltre accettare l'idea di non essere nelle condizioni di poter guardare all'etica da un punto di vista oggettivo ed esterno ai singoli individui, sia esso, per esempio, il punto di vista della natura, della ragione o della razionalità. Sembra rimanere solo una strada: riferirci all'interno e al soggettivo, cercando di riempire di contenuto il principio del danno ponendoci nella prospettiva di ciascun individuo e non più in quella di qualcuno o qualcosa di esterno a esso²⁴.

Ora, chi potrebbe rientrare in un discorso di questo tipo? Una prima risposta, piuttosto intuitiva, potrebbe essere: tutti gli appartenenti alla specie umana. Senza troppe difficoltà, infatti, possiamo immaginare delle azioni oppure degli stati di cose differenti che, se realizzati, recherebbero danno alla vita e agli interessi di un uomo, dunque rendendo la sua esistenza, dalla sua personale prospettiva, peggiore rispetto a come potrebbe essere. È facile accorgersi, però, come ciò valga anche per molti altri animali: difficile infatti negare che anche un topo, una trota o una rondine abbiano un proprio punto di vista interno e dei propri interessi. Pensiamo invece alle sedie, ai sassi, ai fiumi o a esseri viventi come le piante: attribuire una soggettività a quest'ultimi è certamente più complicato. Il fatto è che, per quello che al momento ne sappiamo, tali “enti” non hanno un'esperienza soggettiva del mondo, né rappresentano un centro originatore di esperienze e sensazioni.

2.2 Interessi particolari e interesse fondamentale

Nel paragrafo precedente ho proposto di considerare il principio del danno come una delle idee chiave a partire dalle quali deve articolarsi, nel concreto di un'argomentazione, l'idea di ragione pubblica. All'interno di questo quadro, le ragioni che legittimamente possono essere introdotte in un discorso politico pubblico con l'obiettivo di stabilire quando il potere politico dovrebbe limitare la forza bruta sono vincolate al riferimento ai danni e agli interessi così come valutati dal punto di vista interno a ciascun soggetto. Giunti a questo punto, però, sorge un altro grave problema. I punti

di vista e gli interessi dei vari soggetti, infatti, sono spesso inconciliabili tra loro, o comunque potrebbero esserlo: in base a quale criterio dovremmo valutare l'importanza dei rispettivi interessi in gioco? Il problema, piuttosto complicato, può esser superato nel momento in cui pensiamo che esistono buone ragioni, almeno due, per non prendere in considerazione tutti gli interessi particolari e specifici appartenenti a ogni essere capace di un punto di vista interno.²⁵ La prima ragione ha a che fare con la praticabilità di un'opzione di questo tipo. È infatti impensabile credere di poter riuscire a rilevare tutti gli interessi di fatto sostenuti, nel tempo, dalla totalità degli individui presenti in una società, un limite che, del resto, varrebbe anche se ad essere in questione fossero solo gli interessi appartenenti agli umani. Una teoria della giustizia deve necessariamente semplificare, e prendere in considerazione qualche elemento che sia, nello stesso tempo, più generale, stabile, e fondamentale rispetto a tutti i singoli e particolari interessi che possono appartenere a un individuo. Inoltre, e arriviamo così alla seconda ragione, anche ammesso che una "rilevazione totale e continua" come quella appena ipotizzata fosse possibile, è assai dubbio che essa sia desiderabile. Rivendicare il diritto di perseguire i propri particolari interessi prima di aver individuato un criterio per stabilire un limite alla forza bruta disponibile agli individui significherebbe, infatti, presupporre quello che invece è in discussione, di fatto legittimando le relazioni di potere esistenti. D'altra parte, non possiamo nemmeno scartare la possibilità che i nostri particolari interessi siano già stati influenzati o plasmati da queste stesse relazioni. La forza bruta, infatti, può incidere sia sulla libertà di esprimere e perseguire interessi, sia sull'autonomia di concepirli. Teorie, visioni del bene o interessi influenzati da istituzioni ingiuste potrebbero essere, in un certo senso, ingiusti anche loro: essi daranno luogo a pretese irragionevoli, troppo modeste o troppo onerose a seconda delle circostanze della vita. Questo potrebbe valere tanto nel caso di animali umani quanto in quello di animali non umani.²⁶ Dal momento che a questo stadio della nostra riflessione non disponiamo ancora di un criterio per stabilire quando una struttura di base è in accordo con una concezione politica ragionevole, non possiamo rischiare che simili interessi e teorie adattive distorcano la nostra argomentazione. In virtù di queste ragioni credo sia opportuno lasciare da parte gli interessi di fatto sostenuti dagli individui e cercare invece di stabilire quando siamo o potremmo essere in presenza di un danno prendendo come riferimento un *interesse fondamentale* attribuibile a tutti gli esseri capaci di un punto di vista interno e relativo alla tutela e allo sviluppo della capacità di formarsi, rivedere e perseguire interessi, non importa quali in particolare.²⁷

Consideriamo un'obiezione a quanto appena proposto. Gli animali diversi dall'uomo, potremmo pensare, non hanno le capacità necessarie ad avere interessi astratti e generali: non rappresenta una forzatura l'introduzione di questo *interesse fondamentale*? La risposta a questa critica è duplice. Il primo punto da sottolineare è che, dal fatto che solo noi uomini possiamo riflettere sui nostri interessi non segue, necessariamente, che solo noi uomini dovremmo essere trattati secondo giustizia. La prima proposizione descrive uno stato di cose, mentre la seconda prescrive un certo comportamento: come è possibile passare dalla prima alla seconda dimostrando la validità, in termini di ragione pubblica, dell'argomentazione utilizzata? Vi è poi l'argomento, noto, dei casi marginali: non tutti gli umani hanno l'interesse, esplicito, ad avere dei diritti (è questo il caso, per esempio, dei neonati, oppure delle persone affette fin dalla nascita da gravi disabilità). Forse ciascun individuo dovrebbe poter essere titolare solo di quei diritti che riesce a comprendere, oppure a rivendicare esplicitamente? Una risposta affermativa a questa domanda sarebbe non solo molto difficile da accettare, ma anche in contraddizione con la seconda delle nostre due premesse, vale a dire con la volontà di costruire la nostra teoria della giustizia a prescindere dal potere di fatto. La capacità razionale, caratteristica che rende possibile riflettere sui propri interessi, è infatti anch'essa una forma di potere, e decidere di utilizzarla in modo da ottenere una maggiore tutela dei propri interessi prima di aver individuato quando una forma di potere è legittima oppure no è solo una manifestazione di forza bruta. Per evitare ciò, come persone che vogliono costruire una teoria della giustizia a prescindere dal potere di fatto possiamo riflettere intorno al principio del danno prendendo in considerazione gli interessi di tutti i soggetti, i nostri come quelli altrui, nel modo migliore di cui siamo capaci: dunque, anche attribuendo a ogni soggetto capace di un punto di vista

interno un *interesse fondamentale*. Il discorso non cambia nel caso in cui decidessimo di riprendere la stessa obiezione, ma sostituendo la capacità di riflettere sui propri interessi con quella di riflettere sulla giustizia. Dal fatto che solo noi uomini possiamo riflettere sulla giustizia non segue infatti, di per sé, che solo noi uomini dovremmo essere trattati secondo giustizia. La prima proposizione descrive uno stato di cose, mentre la seconda prescrive un certo comportamento: come è possibile passare dalla prima alla seconda attraverso una valida argomentazione politica pubblica? Inoltre, non possiamo dimenticare che senza la possibilità di una prospettiva etica oggettiva e indiscutibilmente vera dobbiamo considerare le norme che un essere umano può arrivare a formulare come una particolare manifestazione - più o meno articolata e rielaborata a seconda dei casi - della sua soggettività. Tali norme, verso chi non le condivide o comprende, non possono vantare alcuna speciale legittimità. In questo senso, la capacità di riflettere sull'etica è anch'essa una particolare forma di potere. E se vogliamo costruire una teoria della giustizia che non sia funzione della forza bruta, possiamo allora sforzarci di "metterci nei panni" di ciascun individuo, anche di chi è privo della capacità di una prospettiva etica, "rielaborando" - per suo conto - i suoi interessi.

2.3 La scelta di un principio di personalità politica

Siamo ora pronti per scegliere un principio di personalità politica. Da quanto fin qui detto, infatti, possiamo ricavare una prima importante conclusione: per un individuo capace di un punto di vista interno il non essere riconosciuto come persona politica rappresenta quello che, per parallelismo, possiamo chiamare un *danno fondamentale*. Il perché non è difficile da spiegare: in una circostanza di questo tipo, infatti, un soggetto si ritroverebbe in totale balia del volere arbitrario di altri e senza poter vantare alcun diritto, dunque senza nessuna tutela diretta del proprio *interesse fondamentale* e quindi dei propri interessi specifici e particolari. Nel migliore dei casi potrebbe darsi l'eventualità di una qualche forma di protezione indiretta, per esempio se i suoi proprietari stabilissero che tale tutela è nel loro interesse: in questo caso la decisione sarebbe però unilaterale, frutto di una eventuale concessione piuttosto che di un equo riconoscimento di tutti gli interessi in gioco. Proviamo a far interagire questa prima tesi individuata con la nostra riformulazione del principio di Mill. A questo punto possiamo sostenere che i "determinati tipi di danno" a cui esso si riferisce siano innanzitutto rappresentati da quello che abbiamo chiamato *danno fondamentale*. Riformulato, il nostro principio potrebbe allora suonare così: "*per essere giustificabile, una costituzione deve regolare la libertà d'azione disponibile agli individui al fine di proteggere ogni individuo, ciascuno nel modo più adeguato possibile, dal rischio di subire un danno fondamentale, dunque includendo tutti gli esseri capaci di un punto di vista interno nell'insieme delle persone politiche*". D'altra parte, se non individuassimo in tale danno il primo criterio per regolare la forza bruta a disposizione degli individui, allora dovremmo sensatamente chiederci quale altro danno potrebbe. Naturalmente, la formula appena suggerita rappresenta solo un primo passo. Si tratta infatti di un'espressione piuttosto indeterminata che prescrive solo, nella costruzione della nostra teoria della giustizia, di tenere in debita considerazione gli interessi di tutti gli esseri capaci di un punto di vista interno, animali umani e non. Allo scopo di riempirla di significato è quindi necessario tentare di individuare, almeno, alcuni di questi diritti.

Prima di procedere su questa strada, consideriamo una nuova obiezione. Qualcuno potrebbe infatti sostenere che gli interessi umani non possono essere paragonati a quelli di un altro animale: anche se molti altri animali oltre all'uomo hanno una propria soggettività, questa però non è la soggettività che conta per rientrare tra le persone politiche. Cosa rispondere a questa obiezione? Come appare chiaro, il problema è che essa sembra presupporre l'esistenza di un punto di vista oggettivo ed esterno ai singoli individui attraverso cui poter valutare con metro indiscutibile la rilevanza degli interessi in gioco. Se però accettiamo il quadro rawlsiano tratteggiato in queste pagine dobbiamo assumere che tale prospettiva non sia al momento nelle nostre possibilità: e se adottiamo il punto di vista interno a ogni singolo individuo, a qualunque specie esso appartenga, dobbiamo accettare che

mantenere e sviluppare la capacità di avere interessi, in qualunque modo essi siano espressi, rappresenti per ciascuno la cosa più importante.

3.1 Beni primari interspecifici

Posto che tutti gli esseri capaci di un punto di vista interno dovrebbero essere considerati persone politiche possiamo ora provare ad andare oltre, e chiederci quali diritti dovremmo loro attribuire. La prima cosa di cui abbiamo bisogno per provare a rispondere a questa domanda è un criterio interpersonale, pubblico e praticabile attraverso cui poter pesare le aspettative di ciascun individuo. A questo scopo può essere utile riprendere la stessa strategia usata da Rawls per introdurre il concetto di beni primari, «condizioni sociali e mezzi [...] necessari, in generale, perché i cittadini possano sviluppare adeguatamente ed esercitare appieno i loro due poteri morali».²⁸ Anche se i cittadini non possiedono tutti lo stesso insieme di fini ultimi, ed è questo l'argomento del filosofo americano, esistono dei beni che possono essere considerati mezzi onnivalenti per l'esercizio e lo sviluppo delle due capacità necessarie alla personalità morale, quella di formare, rivedere e perseguire una concezione del bene e quella di agire secondo giustizia. L'elenco dei beni primari proposto da Rawls comprende: un insieme di libertà fondamentali (per esempio, libertà di pensiero e di coscienza, libertà politiche, libertà di associazione, libertà specificate dal diritto all'integrità fisica e psicologica della persona e libertà assicurate dal governo della legge), la libertà di movimento e di occupazione, le opportunità di accesso alle posizioni di responsabilità nelle istituzioni politiche ed economiche, il reddito, la ricchezza e le basi sociali del rispetto di sé.²⁹ Cosa importante da sottolineare, tale elenco non deve essere interpretato come una media di tutti quei beni di cui i sostenitori delle diverse dottrine presenti nella società avrebbero bisogno per soddisfare il loro particolare piano di vita, bensì come l'insieme di ciò che ragionevolmente possono volere cittadini liberi e uguali che cooperano equamente tra loro. In estrema sintesi, è l'introduzione di questo argomento a permettere a Rawls di risolvere il difficile problema dei confronti interpersonali tra gli interessi dei cittadini: razionalmente, essi desiderano ottenere più beni primari piuttosto che meno.

Ripreso il filo dell'argomento rawlsiano, proviamo ora a trasferirlo al nostro caso: quali potrebbero essere dei *beni primari interspecifici*, vale a dire dei mezzi onnivalenti per l'esercizio e lo sviluppo dell'interesse fondamentale che abbiamo attribuito a tutte le persone politiche? Propongo i tre seguenti: il diritto alla propria integrità psico-fisica, il diritto a non essere considerati proprietà di qualcuno e il diritto a non essere imprigionati arbitrariamente. Com'è evidente, si tratta di alcune libertà fondamentali minime (certamente ne esistono delle altre) la cui protezione è tipica dei regimi costituzionali e liberali, libertà che come abbiamo visto anche Rawls comprende nel suo elenco di beni primari³⁰. Anche in questo caso, la giustificazione della loro scelta è piuttosto agevole: senza nessuna tutela da aggressioni, ferimenti, uccisioni o carcerazioni arbitrarie risulta infatti davvero difficile pensare a come un individuo possa mantenere e sviluppare la capacità di formare, modificare e perseguire interessi, qualunque essi siano. Possiamo anzi aggiungere che senza la protezione di questi tre diritti avrebbe poco senso introdurre degli altri. Se pensiamo a come sarebbe la nostra vita senza poter godere della loro protezione, l'argomento non dovrebbe sollevare grandi perplessità.

3.2 Diritti animali minimi

A questo punto la domanda diventa: come dovremmo distribuire i beni primari interspecifici appena suggeriti tra le diverse persone politiche? L'argomento è molto simile a quello già avanzato a proposito della nostra prima riformulazione del principio del danno. Il punto è il seguente. Ogni azione o stato di cose che incide negativamente sulla capacità dei soggetti di formarsi, rivedere e perseguire interessi rappresenta quello che abbiamo chiamato un *danno fondamentale*. Considerato che i tre diritti minimi appena introdotti sono necessari alla nascita, allo sviluppo e al mantenimento proprio di tale capacità, come persone ragionevoli e razionali possiamo dunque sostenere che il non possederli rappresenti anch'esso, per ogni soggetto, un *danno fondamentale*. E posto che dal punto

di vista interno a ciascun essere il mantenimento della capacità di avere interessi non può che rappresentare l'interesse più importante, possiamo aggiungere alla nostra riformulazione del principio del danno la seguente seconda parte: *“per essere giustificabile una costituzione deve regolare la libertà d'azione disponibile agli individui riconoscendo a ciascuno un uguale titolo a un sistema pienamente adeguato di tre diritti fondamentali minimi, ovvero il diritto alla propria integrità psico-fisica, il diritto a non essere considerati proprietà di qualcuno e il diritto a non essere imprigionati arbitrariamente”*.³¹

Tre sono le questioni, variamente intrecciate tra loro, a cui giunti a questo punto è necessario accennare: la questione della rilevanza, la questione della priorità e la questione della modalità.³²

La questione della rilevanza ha a che fare con la domanda: in caso di conflitto tra i nostri tre diritti minimi, come dovremmo bilanciare gli interessi in gioco? La soluzione a questo primo problema potrebbe consistere nel prendere in considerazione, innanzitutto, l'entità del danno in questione, per esempio valutandone le conseguenze più o meno negative (o anche assenti) sull'*interesse fondamentale* attribuito a ciascun individuo coinvolto. In questo senso, non tutte le violazioni all'integrità psico-fisica o al potere di movimento di un soggetto rappresentano un danno al suo *interesse fondamentale*, e quindi una violazione ai diritti minimi suggeriti.

La questione della priorità nasce invece da una seconda domanda: fino a che punto l'implementazione dei tre diritti minimi dovrebbe avere la precedenza sugli altri diritti fondamentali che una concezione politica della giustizia dovrà comunque comprendere? Tale priorità, evidentemente, non potrà essere assoluta, poiché in tal modo non rimarrebbero più risorse per l'istituzione e l'implementazione di altri diritti comunque essenziali alla riproduzione nel tempo di una società equa e bene ordinata: i diritti costano, alcuni molto (non solo da un punto di vista economico, ma, per esempio, anche in termini di sostenibilità psicologica).³³ La scelta di quale livello di priorità assegnare ai nostri tre diritti, quindi, dovrebbe tenere conto del fatto che il modo in cui in un dato momento si utilizza la ricchezza prodotta influisce sulla quantità di ricchezza successivamente prodotta e disponibile. Una dinamica, quest'ultima, che non è possibile affrontare prescindendo dalle caratteristiche proprie di ciascuna società (per esempio dalle sue risorse economiche, oppure dalle culture in essa diffuse), e che quindi non è possibile discutere in dettaglio in queste pagine. È inoltre necessario tenere presente che la teoria della giustizia interspecifica tratteggiata nelle precedenti pagine si occupa, almeno in prima istanza, della struttura di base di una società in generale, ovvero di come dovrebbero essere organizzate le sue principali istituzioni politiche ed economiche. Da questo punto di vista, la questione rilevante non è tanto quella di individuare un criterio per stabilire l'ammontare preciso di risorse da destinare a questo o a quell'obiettivo, bensì, per esempio, quella di capire quale rapporto potrebbe esserci tra la protezione dei diritti animali minimi suggeriti e l'istituzione di un modello economico piuttosto che di un altro.³⁴

La questione della modalità, infine, riguarda la natura delle norme da utilizzare per istituire e implementare ciascuno dei tre diritti individuati. La domanda, in questo caso, è la seguente: se un obbligo (o un divieto) associato a una sanzione potrebbe funzionare in alcuni casi, per esempio in quello degli allevamenti animali, come dovremmo procedere nei casi in cui tale associazione risultasse impossibile o impraticabile? Per intenderci: quanto potrebbe essere praticabile una norma che vieti, e nel caso sanzioni, lo schiacciare una zanzara? Senza una valida risposta a questi interrogativi, tutto l'impianto della nostra teoria rischierebbe di apparire, almeno in un certo senso, paradossale e incoerente. Credo però che una valida risposta esista. Tornando all'esempio: potremmo promuovere e implementare il diritto all'integrità delle zanzare cercando di favorire, attraverso gli strumenti propri a disposizione non solo del potere politico ma anche della cultura politica pubblica, un comportamento virtuoso da parte dei cittadini. Astraendo dall'esempio e parafrasando due famosi scritti potremmo dire che l'implementazione dei diritti minimi suggeriti dovrebbe passare non solo attraverso il binomio delitti – pene, ma anche attraverso quello virtù – premi.³⁵ Potrebbero così essere istituiti precisi doveri politici, senza dei corrispondenti obblighi coattivi.³⁶

3.3 Conclusioni

Per concludere, una considerazione: anche se quelli suggeriti sono solo tre diritti fondamentali, e quindi non la totalità delle tutele che una concezione politica ragionevole dovrebbe assegnare alle persone politiche, le conseguenze pratiche di una loro istituzione sarebbero evidentemente molto profonde. Quanto detto nelle pagine precedenti vale però, innanzitutto, al livello ideale di una società ragionevole. Come osservato poche righe fa, infatti, le condizioni in cui si trovano i popoli del mondo sono molto differenziate, ragion per cui un'immediata entrata in vigore dei nostri tre diritti minimi potrebbe rivelarsi più o meno complessa a seconda del sussistere o meno di particolari circostanze (economiche, culturali, etc.). Una volta inseriti nelle istituzioni fondamentali, inoltre, tali diritti potrebbero comunque essere implementati attraverso modalità e secondo misure differenti, e probabilmente mai una volta per tutte. Quale sia il modo migliore per arrivare all'istituzione, qui e ora, di una struttura di base ragionevole e legittima, quale dovrebbe essere il grado di implementazione di ciascuno di questi tre diritti, e fino a che punto sarebbe doveroso per gli individui spingersi nel proprio personale impegno nonostante un regime politico imperfetto (e tutti lo sono, in qualche misura), sono tre questioni a cui la teoria delle istituzioni tratteggiata in queste pagine può rispondere solo indicando una direzione: la struttura di base di una società dovrebbe porsi l'obiettivo di avvicinarsi sempre più all'ideale regolativo di una concezione ragionevole della giustizia, quindi prevedendo e cercando di implementare sempre più anche i tre diritti minimi suggeriti; nello stesso tempo, i loro membri dovrebbero porsi il dovere politico di impegnarsi, fin dove ritengono di potere in quanto persone ragionevoli e razionali, nel rispetto di tale ideale.

¹ Sull'idea di ragione pubblica in Rawls si vedano, soprattutto: (Rawls 1994; 2001; 2002). Per una genealogia dell'idea di ragione pubblica in Rawls si veda: (Larmore 2003). Per una esposizione più completa del pensiero rawlsiano rimando al seguente testo e alla bibliografia ragionata presente in esso: (Freeman 2007a). La particolare interpretazione della concezione rawlsiana che proporrò nelle pagine seguenti non è certo l'unica possibile: ritengo però che essa sia una delle possibili, e sono convinto che, al di là di quale sia l'interpretazione più corretta, esistano buone ragioni per sostenerla e farla propria. Per alcuni spunti in tal senso mi permetto di rimandare a: (Passoni 2010).

² (Rawls 1994, 185; 2001, 276-278). Il foro politico comprende, innanzitutto, il discorso condotto dai giudici nel prendere le loro decisioni, quello impiegato dai membri del ramo legislativo ed esecutivo nello svolgimento dei loro uffici e, infine, quello adottato dai candidati ad una carica pubblica nelle loro dichiarazioni politiche. È importante però che anche i cittadini, discutendo all'interno della cultura politica pubblica, facciano la loro parte, «facendo quello che possono per indurre gli eletti ad attenersi a tale idea» (Rawls 2001, 280).

³ (Rawls 2001, 280-281).

⁴ (Rawls 1994, 186).

⁵ (Rawls 1995, 132-135; 2001, 282-289).

⁶ Per la caratterizzazione di questi aspetti si veda, soprattutto: (Rawls 1994, 57-88).

⁷ (Rawls 1993, 66-67). Sul tema, più generale, degli oneri del giudizio, si veda: (Rawls 1994, 62-71).

⁸ Su questo aspetto si veda, per esempio: (Rawls 1982, 129).

⁹ Affermare che dovremmo costruire una teoria della giustizia a prescindere dal potere di fatto non significa sostenere che sia possibile vivere in una società le cui istituzioni fondamentali non prevedano mai l'utilizzo della forza, per esempio per far rispettare le norme costituzionali da essa sancite: piuttosto, significa sostenere la necessità di evitare che il possesso o l'esercizio di tale forma brutta di potere siano considerate delle valide ragioni – o comunque elementi discriminanti – al fine di attribuire a qualcuno una considerazione politica maggiore rispetto a quella riconosciuta a qualcun altro.

¹⁰ (Rawls 1994, 31, 191; 2001, 288).

¹¹ (Rawls 2001, 285).

¹² (Rawls 2001, 276).

¹³ (Rawls 2001, 288).

¹⁴ Per una trattazione più approfondita di tali difficoltà rimando ai seguenti testi: (Dombroski 2001); (Flanders 2011); (Nussbaum 2007).

¹⁵ Scrive Rawls nella *Teoria*: «la capacità di personalità morale è una condizione sufficiente per avere diritto alla giustizia eguale. Non si richiede niente di più del minimo essenziale. Lascero da parte la questione se la personalità morale sia anche una condizione necessaria» (Rawls 1982, 413). Sempre nella *Teoria*, egli si limita ad affermare che «il problema di coloro più o meno permanentemente privati di personalità morale può presentare delle difficoltà» (Rawls 1982, 416). Ma il discorso non acquisisce maggiore chiarezza nemmeno in una delle sue ultime opere, dove Rawls scrive: «do per scontato e per accettato dal senso comune che abbiamo dei doveri verso tutti gli esseri umani, anche quelli con le minorazioni più gravi; [...] ma qui è prematuro affrontare simili problemi» (Rawls 2002, 195-196 n. 59). Sulle ammissioni di incompletezza da parte di Rawls, si vedano: (Rawls 1994, 206, 344 n. 32; 2001, 315-316).

¹⁶ (Rawls 1994, 208).

¹⁷ (Rawls 1994, 36-37).

¹⁸ Inquadra il problema in questo senso, in un contesto più generale e senza però tentare una soluzione: (Reidy 2000). L'unica sistematica eccezione di cui sono a conoscenza è: (Flanders 2011). Le conclusioni a cui giunge Flanders nel *draft* appena citato divergono però da quelle che sosterrò tra qualche pagina, e questo a causa soprattutto di differenze nell'interpretazione dell'idea di ragione pubblica rawlsiana. Mentre l'interpretazione di Flanders si lega infatti alla cultura politica pubblica “di fatto” diffusa in una particolare società, quella da me suggerita nei paragrafi precedenti, almeno in un primo momento, è invece indipendente da essa. Su questo punto si veda anche: (Flanders 2012). Indipendentemente dalla questione di quale sia l'interpretazione corretta del pensiero rawlsiano, ritengo che esistano delle buone ragioni per pensare all'idea di ragione pubblica come a un modello “ideale” piuttosto che “storico”. Per una breve esposizione di alcune di tali ragioni si veda il paragrafo §2.2 del presente saggio.

¹⁹ (Rawls 1982, 70-83).

²⁰ Di questi due autori si vedano, innanzitutto: (Van De Veer 1979); (Rowlands 2002; 2009). Sulla stessa linea: (Singer A. B. 1988).

²¹ Questo però non significa: a) che l'argomento della contingenza non possa forse essere formulato in modo tale da risultare compatibile con l'idea rawlsiana di ragione pubblica; b) che l'argomento della contingenza, nella sua variante “morale”, non possa trovare spazio all'interno della cultura di sfondo della società civile di una società legittima, e contribuire così alla formazione di un ragionevole consenso per intersezione. Sul tema si veda: (Daniels 2003). Per quanto concerne le principali differenze tra la concezione di Rawls e una teoria politica, come quella dell'*egualitarismo della sorte*, basato sull'argomento della contingenza: (Freeman 2007b, 111-142).

²² (Rawls 2001, 285). Contrariamente al pensiero di molti, quindi, obiezioni alla posizione originaria non sembrano costituire, necessariamente, né obiezioni all'idea di concezione ragionevole né obiezioni ai due principi di giustizia

individuati da Rawls. Nel già citato (Passoni 2010) ho presciso dall'argomento della contingenza ma non dall'esperimento mentale della posizione originaria.

²³ A questo stadio della riflessione la domanda non è riferita a nessuna società particolare ma, per così dire, a una società ideale in cui possiamo immaginare sussistano, per usare ancora una volta il lessico rawlsiano, "circostanze di giustizia". Se tali circostanze debbano o meno sovrapporsi completamente a quelle indicate da Rawls è una questione certamente importante ma che, ai fini del presente saggio, credo sia possibile lasciare da parte.

²⁴ Si veda quanto scrive Paola Cavalieri nel suo "La questione animale": «Se nel momento in cui prendiamo in considerazione in che modo un dato essere è affetto dalle nostre azioni, ci accorgiamo che tale essere non può curarsi di ciò che facciamo, perché dovremmo porre limiti al nostro comportamento? Qualora gli esseri coinvolti non abbiano attitudini positive o negative nei confronti del loro trattamento, chi o cosa ha l'autorità per dirci che dobbiamo agire in un modo piuttosto che in un altro nei loro confronti? È in questo senso che ogni approccio che superi l'autorità dell'individuo tende a diventare "metafisico"» (Cavalieri 1999, 48). Sulla stessa linea, ma a partire da una diversa prospettiva: (Shklar 2007, 13-15).

²⁵ Si vedano, in proposito, gli argomenti rawlsiani in sostegno della (non)caratterizzazione delle parti nella posizione originaria.

²⁶ Sul tema delle preferenze adattive si veda, per esempio: (Elster 1984). Per spiegare il meccanismo alla base di tali preferenze può essere utile considerare anche un famoso saggio di Bernard Mandeville, e nello specifico un breve passo scritto in polemica con chi voleva concedere anche ai poveri un livello minimo di istruzione: «c'è molto lavoro duro e sporco da fare e c'è bisogno di gente che si sottometta ad una vita difficile: dove trovare una riserva migliore per queste necessità se non tra i figli dei poveri? [...] Non c'è gente più contenta tra di noi di quelli che lavorano di più e conoscono meno il fasto e le mollezze del mondo. [...] mantenendoli nell'ignoranza si possono abituare ad una durissima fatica senza che essi la giudichino tale» (Mandeville 2002, 218, 222). Questo esempio, grazie alla cinica chiarezza di Mandeville, mostra piuttosto bene perché prendendo in considerazione gli interessi di fatto sostenuti in una società correremmo il rischio di riprodurre le eventuali ingiustizie in essa presenti. Lo stesso meccanismo, come detto, può riguardare anche animali non umani (per fare un semplice esempio, pensiamo agli interessi che potrebbe aver sviluppato un animale in un allevamento). In questo senso, è interessante chiedersi se sia nata prima l'ideologia specista oppure la pratica dello sfruttamento animale. Su questo si veda, per esempio: (Nibert 2002).

²⁷ Si veda, per parallelismo, l'argomento rawlsiano in sostegno dell'introduzione degli interessi di ordine superiore. Per esempio, in *Liberalismo Politico* possiamo leggere: «Il secondo senso nel quale le parti sono razionalmente autonome riguarda la natura degli interessi che guidano le loro deliberazioni come rappresentanti dei cittadini. Poiché i cittadini sono considerati in possesso dei due poteri morali, noi riconosciamo loro anche i due corrispettivi interessi di ordine superiore relativi allo sviluppo e all'esercizio di questi poteri. Dire che tali interessi sono di "ordine superiore" significa che, per come è specificata l'idea fondamentale di persona, essi sono considerati basilari e quindi, normalmente, regolativi ed effettivi. Chi non ha sviluppato, e perciò non può esercitare, i poteri morali nella misura minima necessaria non può essere un membro normale e pienamente cooperativo della società per tutta la vita; ne segue che le parti, in quanto rappresentanti dei cittadini, adotteranno dei principi che garantiscano condizioni le quali assicurino a tali poteri uno sviluppo adeguato e un pieno esercizio» (Rawls 1994, 77).

²⁸ (Rawls 1982, 65).

²⁹ (Rawls 1982, 89-93).

³⁰ Per una discussione riguardante diritti ulteriori rispetto a quelli minimi si veda, per esempio: (Donaldson, Kymlicka 2011).

³¹ Come già accennato nelle precedenti pagine, tale seconda parte del nostro principio del danno deve intendersi come condizione necessaria ma non sufficiente per la legittimità di una concezione politica.

³² Degli spunti più o meno ampi per trattare tutte e tre tali questioni si possono trovare nelle opere di Rawls. Da questo punto di vista, è utile sottolineare che questi problemi devono essere affrontati anche da teorie della giustizia prettamente intraspecifiche. Non ho inserito nel testo la discussione di un quarto problema, la cosiddetta questione della stabilità, poiché a tal riguardo ho poco da aggiungere all'idea rawlsiana del «consenso per intersezione». In altre parole, ritengo sia lecito attendersi che all'interno di una società la cui struttura di base comprenda anche i nostri tre diritti minimi, il concomitante sviluppo in ciascun individuo di una visione del bene e di un senso di giustizia possa condurre ad abbracciare una dottrina comprensiva in grado di partecipare a un ragionevole consenso per intersezione, e quindi in grado di sostenere un'idea di giustizia interspecifica come quella suggerita in queste pagine. Si veda, in proposito: (Passoni 2010).

³³ Potrebbe rientrare in questa casistica, per esempio, la domanda: dovremmo salvare la gazzella dal leone?

³⁴ Diversi sono gli studiosi che, in tal senso, hanno approfondito il rapporto tra "sfruttamento animale" e capitalismo. Per un esempio in proposito si veda: (Maurizi 2012).

³⁵ I due scritti, ovviamente, sono: *Dei delitti e delle pene*, di Cesare Beccaria, e *Trattato delle virtù e dei premi*, di Giacinto Dragonetti.

³⁶ Pensiamo, per rimanere in tema, all'importanza che politici e cittadini abbraccino l'idea di ragione pubblica: porre un obbligo e una sanzione al riguardo sarebbe contrario alla libertà di parola, e quindi anche all'idea stessa di ragione pubblica.

BIBLIOGRAFIA

- Cavaliere P. (1999), *La questione animale. Per una teoria allargata dei diritti umani*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Daniels N. (2003), "Democratic equality: Rawls's complex egalitarianism", in Freeman S. (ed.), *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 241-276.
- Dombroski D. A. (2001), *Rawls and religion. The case for political liberalism*, State University of New York Press, Albany.
- Donaldson S., Kymlicka W. (2011), *Zoopolis: A Political Theory on Animal Rights*, Oxford University Press, Oxford.
- Elster J. (1984), "Sour grapes. Utilitarianism and the genesis of wants", in Sen A., Williams B., *Utilitarianism and beyond*, Cambridge University Press, Cambridge 1982; tr. it., *L'uva acerba. L'utilitarismo e la genesi dei voleri*, in *Utilitarismo e oltre*, Il Saggiatore, Milano, pp. 271-295.
- Flanders C. (2011), "Public Reason and Animal Rights", disponibile gratuitamente al seguente link: http://www.utexas.edu/law/colloquium/papers-public/2011-2012/09-22-11_Flanders%202011%20paper.pdf, (10/07/2014).
- Flanders C. (2012), "The Mutability of Public Reason", *Ratio Juris*, 25, 2.
- Freeman S. (2007a), *Rawls*, Routledge, London.
- Freeman S. (2007b), "Rawls and luck egalitarianism", in Id., *Justice and the social contract*, Oxford University Press, Oxford, pp. 111-142.
- Larmore C. (2003), "Public reason", in Freeman S. (ed.), *The Cambridge Companion to Rawls*, cit., pp. 368-393.
- Mandeville B. (2002), *An Essay on Charity and Charity Schools*, in *The Fable of the Bees : Or, Private Vices, Publick Benefits. With an Essay on Charity and Charity Schools*, Parker, London 1723; tr. it. "Saggio sulla carità e le scuole di carità", in *La favola delle api*, Editori Laterza, Roma-Bari, pp. 218, 222.
- Maurizi M. (2012), *Al di là della Natura: gli animali, il capitale e la libertà*, Novalogos, Aprilia.
- Nibert D. (2002), *Animal rights/Human rights. Entanglements of oppression and liberation*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham (Maryland).
- Nussbaum M. C. (2007), *Frontiers of justice. Disability, nationality, species membership*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge-London 2006; tr. it. *Le nuove frontiere della giustizia*, Il Mulino, Bologna.
- Passoni A. (2010), "Rawls's idea of political liberalism and the 'animal question'", *Annali del Dipartimento di Filosofia*, 16, 1, pp. 117-160, disponibile gratuitamente al seguente link: <http://www.fupress.net/index.php/adf/article/view/9644> (05/09/2014).

-
- Rawls J. (1982), *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge 1971; tr. it. *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano.
- Rawls J. (1994), *Political liberalism*, Columbia University Press, New York 1993; tr. it. *Liberalismo politico*, Comunità, Milano.
- Rawls J. (1995), "Reply to Habermas", *Journal of Philosophy*, 92, 3, pp. 132-135.
- Rawls J. (2001), "The Idea of Public Reason Revisited", *Chicago Law Review*, 64 (1997), 3, pp. 765-807; tr. it. "Un riesame dell'idea di ragione pubblica", in Rawls J., *Saggi. Dalla giustizia come equità al liberalismo politico*, Comunità, Torino, pp. 275-326.
- Rawls J., (2002), *Justice as fairness. A restatement*, Harvard University Press, Cambridge 2001; tr. it. *Giustizia come equità. Una riformulazione*, Feltrinelli, Milano.
- Reidy D. (2000), "Rawls's wide view of public reason: not wide enough", *Res Publica*, 6, pp. 49-72.
- Rowlands M. (2002), *Animal like us*, Verso, London and New York.
- Rowlands M. (2009), *Animal Rights. Moral Theory and Practice*, Palgrave Macmillan, New York.
- Shklar J. N. (2007), *Ordinary Vices*, Harvard University Press, Cambridge 1984, tr. it. *Vizi comuni*, Il Mulino, Bologna.
- Singer A. B. (1988), "An extension of Rawls's Theory of Justice to environmental ethics", *Environmental Ethics*, 10, pp. 217-231.
- Van De Veer D. (1979), "Of beasts, person, and the original position", *The Monist*, 62, pp. 368-377.